

御同朋御同行

鳥越道船

序 問題の所在

私において「御同朋御同行」という領きは救済を意味するものである。何故なら、そのことは自己に對して「御同朋御同行」と呼びかけ続けてきた如来の聲に応え、目覚めることであり、それは人間の生活が關係的存在として生きていることの自覚であり、また、個々別々な人間の生活に新しい地平の開示を意味するからである。

暗黒たる孤独の生を生き続けている人間において「御同朋御同行」と領かれることは、まさに今までの対家族、対友人、対社会への全く新しい關係の誕生であると言わねばならない。

念仏者としての新しい主体の誕生は自己自身との出遇いであると同時に新しい關係性の誕生である。關係的存在の自覚はまことに具体的生活の事実の領きであり、自己の閉鎖性、觀念性を常に打ち破ってくる本願の領きである。

故に、念仏者において、自己自身いかなるものとして現実存在するか、また、いかなる關係的存在としての領きがあるのかを論究していくことは、私にとっては意味深いものである。

この論文では、そのような事柄に関する問題を、親鸞における「同朋・同行」の概念の成立、さらにその信仰の深化の過程を通して明らかにしたいと思う。

もとより、「御同朋御同行」という語は、親鸞の著作、消息などには残されていない。しかし、その精神は生涯を貫いていると思う。そればかりではなく、その後の七百有余年にわたる浄土真宗の歴史を尋ねてみても、その精神は一貫して伝統され続けてきたと言えるであろう。故に、浄土真宗の教団にとっても、「御同朋御同行」の意味の解明は意義深いものであると思う。

第一章 廻心

廻心という言葉には様々な意味が含有されているように思う。故に、この章では親鸞における廻心とはいかなる意味を持ち、どのような内実なのかということを中心に論じてみたい。

第一節 本願に帰す

二十年の永きにわたる、叡山での修行と訣別し、法然のもとに参じた、親鸞の問題は何であったのだろうか。親鸞自身は何も書き残してはいないが、『恵信尼消息』によって、その間のことを窺い知ることができる。

すなわち、その中心の問題とは、「ごせをいのらせ給ける」ことであり、「しやうじいづべきみち」を問ひ聞かんがためであったと言える（『恵信尼消息』第三通）。このことは、叡山時代ずっと抱き

続けた間であり、中心の問題であったと思われる。

『惠信尼消息』第三通では、六角堂への百日参籠における、聖徳太子の夢の告げによって、法然のもとに参じたと記されている。このことは叡山時代から、法然が吉水で教化されていることを知りつつ、最後の決断がつかなかった親鸞における苦悩を現わしているのではないかと思う。

親鸞は九歳、養和元（一一八一）年に慈円のもとで出家して、叡山へ登ったと伝えられている。しかし、法然はそれより六年前に専修念仏義を唱え始めているのであるから、叡山時代の早い時期に親鸞は法然の事を知り得ていたと思う。それなのに何故、法然のもとへ参じることを逡巡したのであろうか。

ここで我々は「自余の行もはげみて仏になるべかりける」
（『教義抄』第二條）道に全身全霊を打ち込んで修行していた親鸞の姿を想起するであろう。たとえどんなに重い物を持ち上げることができたとしても、自分自身を持ち上げることが全く不可能なことであるという比喩は、多く語られることであるが、親鸞においては、叡山に伝承されて来た、あらゆる修行に励んだであろうことが容易に想像できる。しかし、それは、後に親鸞が、

自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまの善根をたのみひとなり
（『一念多』
金文意抄）

と語ったように、自力を行ずる在り方でしかなかったのである。かくしてもはや、「自余の行」によって、「しやうじいづべきみち」を問うことを断念し、最後の道として、法然の門を叩い

たと思われる。

では、親鸞において、法然との出会いとは何であったのだろうか。

親鸞は、その事に関して、『教行信証』後序において明確に記している。その中で、「然愚禿^ニ親鸞^ニ建仁辛酉^ニ曆^ニ棄^ニ雑行^ニ今^ニ帰^ニ本願^ニ」と廻心の事実を語っている。

この「棄雑行今帰本願」という表現は法然の『選択集』二行集の章題であるところの「捨^ニ雑行^ニ帰^ニ正行^ニ」という法然の言葉に依っていることは窺い知ることができる。故に、まず法然の廻心について簡単にふれておきたいと思う。

法然は『選択集』二行章において、善導の『観経四帖疏』より引文し、行を「雑行」と「正行」に分ち、さらに五正行の中で、読誦、観察、礼拝、讃歎供養の四行を助業とし、「称名」のみが正定業であると記している。この中に示される「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥に、時節の久近を問わず、念に捨てざるをば、これを正定の業と名づく、かの仏願に順ずるが故に」、という善導の言葉に依って、法然は廻心をしたと伝えられているのであるが、何故、称名のみが正定業なのかということに対して、二行章の私釈において、端的に「かの仏願に順ずるが故に」、と答え、さらに、「称名念仏は、これかの仏の本願の行なり」、とおさえているのである。

このことを考えれば、親鸞が「棄雑行今帰本願」と記したのは、法然がこの二行章で記した意にそったものであると言える。すなわち、雑行対正行という行行相對の表現をとりながら、そ

こには行に對する価値転換がある。非本願としての行に對して、本願の行という歴然とした相違がそこにはある。正行の中でも本願の行なる称名を正定業として領解された、善導、法然の意に依るならば、親鸞が、「棄難行兮帰本願」と表白した真意が窺われてくる。

このように、廻心の事實は、善導、法然、親鸞ともに仏の本願に目覚めることを指しているのであるが、親鸞は端的に、「廻心といふは自力の心をひるがへしするをいふなり」(『唯信抄』)とおさえている。さらに、

自力のこゝろをすつといふは、やう／＼さま／＼の大小聖人善惡凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのまず、あしきこゝろをかへりみず、ひとすじに具縛の凡愚屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり(『唯信抄』、〔文意〕)、

と記されているが、ここには親鸞の廻心についての領解が明確に表現されている。

『歎異抄』第十六条には、「一向専修のひとにおいては、廻心といふこと、たゞひとたびあるべし」と廻心について語られているが、ここで、ひとたびの廻心について少し論じておきたい。

廣瀬果は「ただひとたび」の廻心の質を、「廻心の一回性」^{註一}として明らかにされているように、一度かぎりの体験を表現しているのではなく、永遠の今とか、万劫の初事と表現される

ような新しい時の開示を意味するものである。故に、一過性の体験として、観念の世界に移入される質のものではなく、生涯を一貫する主体の誕生を意味するものである。

このような廻心の事實は、法然との出遇いに依って決定されてくるのであるが、このことについては『教行信証』後序に感慨深く記されている通りである。より具体的な言葉としては『歎異抄』第二条によって窺い知ることができる。ここに、「よきひと」法然の「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という「おほせ」に信順し、本願に帰した親鸞の姿が鮮明に浮かびあがってくる。さらに我々は『三帖和讃』によって、親鸞の法然觀をいかに読み取れるであろう。

ここで、「棄難行兮帰本願」と記される「難行」について少し考察してみたい。

法然は『選択集』二行章の私釈において、「次に難行というは、すなわち文に『此の正助二行を除きて已外、自余の諸善を悉く難行と名くと』云える、これなり」と記し、さらに、「意に云く、難行無量なり、具に述ぶるに遑あらず。但今且く、五種の正行に翻対して、以て五種の難行を明さんなり」と示し、五正行に相對する形で詳細に記しているのであるが、親鸞は『教行信証』化身土巻でさらに具体的な表現で難行をおさえ、その中で、「難の言は、人天・菩薩等の解行難せるが故に、難と曰えり」と示されている。

このような親鸞の領解を考えれば、「棄難行兮帰本願」と表現される「難行」は「助業」をも含まれると考えてよいだろう。

すなわち、人間の側からの廻向による一切の行を「雑行」と表現していると頷かれてくる。

称名を本願の行と教示する意を窺うとき、人間によって廻向する一切の行が往生の因となるものではないという、深い断絶があることを知らされる。このことは、如来の本願力廻向に依つてのみ往生が可能であるということである。故に、「棄雑行兮歸本願」ということは、端的に言えば、如来の本願力廻向成就の事実を目覚めた言葉であり、また、法然との出遇いに依つて願生者と成った、親鸞の新しい誕生を表白したものであると言える。

ここでひとつ確認しておきたいのは、前記したように、親鸞は法然の『選択集』二行章の意に依つて、「棄雑行兮歸本願」と表現したのであるが、これは、雑行を自分の力で選び棄てて、それから、本願に帰したということでは決してないということである。

このことは、「横超とは本願を憶念して自力の心を離るる、これを横超他力と名づくるなり」^(化身土巻)や、「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを『唯信』といふ」^(唯信鈔)などの表現からも頷かれてくる。さらに、「棄雑行兮歸本願」の「兮」の持っている意味を尋ねてみても親鸞の真意が窺われてくる。すなわち、「上の語を暫くどめ更に下の語を強めいふ時に用ふ」^(奥)という語句の意味からしても、「歸本願」に力点があると知らされてくる。

このような意味から考えてみても、「棄雑行兮歸本願」とい

う言葉は、本願力廻向成就の事実を示すものと窺われるのである。

かくなる「歸本願」に依つて信知された自己とは、「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生」^(歎異抄 第一条)としての自己であり、もはや自力の力では出離生死の全く不可能なる自己であり、「決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」^(親鸞四)、と自覚された自己として領解されてくるのである。

第二節 眞 仮 分 判

親鸞は『教行信証』後序の冒頭において、

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の眞宗は証道いま盛なり。然るに諸寺の釈門、教に昏くして眞仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うるることなし、

と記されている。この言葉は「よきひと」法然との出遇いによつて本願に帰し、念仏者として、新しく歩み始めた親鸞の課題が何であったかを窺わせる。すなわち、聖道・浄土二門における問題、さらに浄土門としての吉水教団における問題の中心を、親鸞は眞仮分判として領解され、その問題を生涯をかけて究明され、『教行信証』として顕わしたと言えるだろう。

親鸞は承元元（一二〇七）年における弾圧までの数年間を吉水教団と縁を結ぶわけであるが、吉水教団の内外における問題を考察するにあたって、まず吉水教団存立の意味を尋ねてみた

いと思う。

吉水教団の成立は、浄土宗の独立を意味するものであり、それは、日本に仏教が伝来され、数百年にわたって伝承されてきた仏教を根底から翻す、新しい仏教の成立であったと言えるだろう。松原祐善はそのことに關して、

思うに、これまでの日本の八宗は律令国家の擁護を使命として、天皇の裁可により上から成立してきたのに対し、法然の専修念仏の教団は、これまでの八宗では顧みられなかった下層社会の庶民を基盤としておのずから下からもりあがって成れるもので、この点律令仏教の八宗と同じく宗と呼びながらも、全く異質のものであることを考慮しなければならぬ。^{註三}

と領解されている。

また、蓬茨祖運は、
法然の浄土宗独立は、従来時代民衆を無視してその上に一部特権者の教団を護持するものとして意義づけられた旧仏教史観の圧力の下に久しく隠没していた仏教の真精神をはじめて民衆のものとして独立せしめたもの、^{註三}

として親鸞には領解された、と記されている。いうならば、この出来事は、宗教改革を意味するものであったと言えるだろう。故に、当然の結果として、旧仏教・朝廷などの権力者によって、弾圧を受けることになるのである。

そのような性格を持った吉水教団ではあったが、そこに参入する人々の中に、法然の真意がどれだけ領解されていたかは疑

問の残るところである。故に、吉水教団の中における浄土宗の領解の相違からくる問題を中心に、さらに、廻心の内実を考察してみたいと思う。

『歎異抄』後序の語る所によれば、吉水時代、信心一異の相論があったとされるのであるが、このことについて少し論じてみよう。この中で親鸞は、「善信が信心も聖人の御信心もひとつなり」との領解を語り、その理由として、「聖人の御智慧才覚ひろくおはしますに一ならんとまふさばこそひがごとならめ往生の信心においては、またくことなることなし、たゞひとつなり」と答えている。この決判を法然に仰いでいるが、その中で法然は、「源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり、善信房の信心も如来よりたまはせたまひたる信心なり、さればたゞひとつなり、別の信心にておはしませんとは、源空がまひらんずる浄土へは、よもまひらせたまひさふらはじ」と答えている。

「如来よりたまはりたる信心」である故に、同一信心であると教示されたのである。ここに、法然、親鸞の如来廻向の信心の領解が端的に示されている。勢観房、念仏房などは、信心が、人間における知恵・才能・力量などによって作用するものであるという認識があったものと言える。それに対して、親鸞は、信心が如来廻向の信として領解されるところに、この相論が生じる原因がある。

この相論は、後に、親鸞が『末燈抄』第一通で、
浄土宗のなかに真あり、仮あり。真といふは選択本願なり、

仮といふは定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり、定散二善は方便仮門なり、

と記しているように、真仮分判の問題がすでに吉水教団において生じていたことを物語るものだと言えるだろう。このように信心一異の問題は、単にその時の一過性の出来事に止まらず、後に親鸞が追求せずにおれなかった教学上の課題であったと言えるだろう。

吉水時代についての相論は、他にも『口伝鈔』に「体失・不体失の往生の事」として記されている。ここでは「諸行往生の機」と、「念仏往生の機」の相違について論ぜられている。また、『本願寺聖人伝絵』に、「信不退・行不退」の問題が取り上げられている。

これらの出来事を考え合わせると、吉水時代にすでに、教学上の問題を親鸞は感じ取っていたと窺われるのである。このことが、後に『教行信証』を顕わすゆえんのひとつにあげられると思う。同じく法然の教えを受けながら、何故、このような相違が生じるのか、親鸞にとっては驚きであり、また悲しみでもあったに違いない。

『教行信証』製作の事由のひとつに、承元の弾圧が原因していると思われるが、そのことよりも、前記したような吉水教団のことを考えると、吉水時代の廻心に始まる仏道の歩み、さらに、吉水時代の出来事による教学上の課題を正しく顕わしたいという使命感のほうが第一の事由ではなかったかと思う。その使命感は、単に報恩感謝などというよりも、もっと熾烈な、い

わば如来の勅命とでも表現したほうが的を得ているだろう。故に、この吉水時代こそ、親鸞の生涯を決定させた最も重要な時代であったと言わねばならない。

第二章 「群萌」の発見

建仁元（一二〇一）年、親鸞二十九歳の折、吉水教団に入室し、それから六年ほど経て、承元の弾圧により吉水教団は解体され、親鸞は越後流罪の身となった。

吉水教団は日本に生まれた、最初の「同朋僧伽」であったと頷かれてくるのであるが、では弾圧によって、その教団はいつたい解体してしまったのであろうか。

私は決して壊滅したのではなく、法然は土佐への流罪により、また他の吉水門下の人々もそれぞれの活動により、浄土宗の広がりを見たと言えるだろう。親鸞の場合も越後流罪、関東教化によって、「同朋僧伽」の広がりをみたのであり、もっと積極的にいうならば、大地に密着した、真の「同朋僧伽」の形成をみたと言えないだろうか。それはまた、吉水教団の真理性、普遍性が、関東教団の形成によって歴史的に証明されたとも言えるだろう。

この章では越後・関東時代を中心に、そのことの持っている意義について尋ねてみたい。

第一節 自信教人信

流罪の身としての親鸞はもはや律令僧としてではなく、自ら

記しているように、「非僧非俗」としての親鸞であった。吉水

時代には、新しく仏道を歩み始めていたとしても、僧という意識のもとで生活していたであろうし、大乘・末法における仏弟子とはいったい、いかなるものか、ということに關してそれほど強烈に意識していたとは思われない。仏弟子の在り方の追求は流罪を契機として鮮明になされたものと窺われる。

流罪以後、「愚禿親鸞」と名告られたと伝えられるが、この名の持つ意味は大きいものがあると思う。すなわち、「愚禿」という姓によって、大乘・末法の世の仏弟子を象徴し、「親鸞」という名によって、「帰本願」に依って得た領きを正願していく教学者を象徴していると思われるからである。

仏弟子の在り方については、親鸞は生涯、考え続けていたであろうことは容易に領ける。晩年、「愚禿悲歎述懷」を記し、その最後に、

已上十六首これは愚禿がかなしみなげきにして述懷とした
りこの世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふす
もうきことなり(三帖 和證)

と書き記したように、「僧」の在り方を凝視し続けている親鸞の目を感じるのである。ここには、仏弟子の在り方を問い続けた親鸞の姿が鮮明に浮かんでくるものがある。

さらに、『教行信証』には「愚禿釈親鸞」と「釈」の一字を加えて名告られているが、それは前記した意味の「愚禿親鸞」としての在り方が、まさに、「在世・正法・倭末・法滅」(『教行信証』化)の時代を一貫する、釈迦諸仏の眞の仏弟子であるという

確かな領きを意味するものである。

では、都を離れ、辺鄙の地、越後でかくなる名告りをあげた親鸞は、そこで何を見、何を感じたのであろうか。

「上求菩提下化衆生」は大乗の旗印であるが、関係的存在としての人間にとっては、自他共に救済される道こそ、眞に救済という名に値するであろう。

『無量寿経優婆塞持願生偈』によると、世親はまず、「世尊我一心歸命、尽十方無碍光如来、願生安楽国」と表白され、最後に、「普共諸衆生、往生安楽国」と願われ、偈を結ばれている。この偈によって我々は、「普くもろもろの衆生と共に、安楽国に往生せん」と願われている願生者世親のこころを知る。

これを承けて、雲鸞は『無量寿経優婆塞持願生偈註』(以下『論註』と記す)の中で、「問うて曰わく。天親菩薩、回向の章の中に『普共諸衆生往生安楽国』と言えるは、これは何等の衆生を共に指えたまうや」と問われ、これに答えて、ここで指す衆生は五逆・十惡の愚人であることを教示している。

流罪の身となった親鸞自身も、「帰本願」に依って信知せられたのは、五逆・十惡の愚人の領きであり、同時に、「普くもろもろの衆生と共に、安楽国に往生せん」と願う、念仏者としての身であったと言える。

その共なる衆生は具体的には業縁の中で、出遇っていく人々である。都を遠く離れ、越後、関東の地で出遇った人々は、厳しい自然と戦いながら、かろうじて生きている人々であり、五逆・十惡を犯さずには生活できない人々である。それは、まさ

に、「うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなるをし、田畠をつくりてすぐるひと」(『歎異抄』第十三条)と語られている人々との出遇いであつたであろう。このような人々と共に「安楽国に往生せん」と願ひ続けた親鸞を尋ねるにあつて、我々が興味をひくのは、『恵信尼消息』第五通が語る出来事であろう。

それによると、親鸞五十九歳の折、風邪を引き臥していると衆生利益のために、三部経の千部読誦をし始めて途中でやめた十七年前の出来事を想ひ出し、自力の執心の深さを自覚したと記されている。ここには、名号の他に、自信教人信の歩み成就する道はないと領きながら、目のあたりに苦悩する衆生を見た時、三部経を読誦せずにはおれなかつた、親鸞の葛藤、悲しみが感じられる。親鸞は衆生救済の願ひの中に、自力の執心、仏智疑惑の心を自覚したと言える。このことの持つ意味は、親鸞が越後から関東教化へ向う旅の途中の出来事であることを考えると、象徴的である。すなわち、教人信の用きを内包した自信のほかに教化は成就しないことを、あらためて自覚した出来事であり、さらに己の力によって衆生を助けようとした事が、実は仏智疑惑にはかならないことであり、仏の仕事を己の仕事とする傲慢な心を自覚したと言えるからである。

信は常に自己自身を教化し、批判するものとして領解されてくるものであり、自信のほかに教人信の用きはないであろう。自己自身が常に、「群萌」として如来から呼びかけられている

存在であることを忘れては念仏者としての生き方も根底から崩壊することであろう。

「自信教人信」は『教行信証』信巻における真の仏弟子のところに引文された、善導の『往生礼讃』の言葉である。故に、「自信教人信」は真の仏弟子に与えられるところの徳であり、真の仏弟子には「自信教人信」の用きを具足することを現わすものであると言える。

この出来事は、『教行信証』行巻、他力釈に『論註』を引文されて、記されていることを身をもって確認されたことであろう。ここには、「大行」が自利利他成就の道であることを教示されている。この教示を受けて親鸞はあらためて、「もろもろの衆生と共に、安楽国に往生せん」とする道が、称名念仏すでに成就されていることに領いたと言える。さらに親鸞が晩年に語った、『歎異抄』第四条の言葉を以上のような考察のもとにあらためて聞くと、より深く領けてくる。

『論註』を引文されて、『教行信証』真仏土巻に、「慈悲に三縁あり。一つには衆生縁、これ大悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり」と語られるように、無縁の大悲としての念仏のみが衆生利益を成就すると領解されたのが、「三部経読誦」の出来事であつたと言えよう。

第二節 「われら」の自覚

親鸞にとって、「群萌」の領きは特に感慨深いものであつたと思われる。すなわち、『教行信証』教巻、御自釈に、

それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量壽經』これなり。この經の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり（傍点、筆者）と示され、「真実教」、「如来の出世本懷」を明示されているように、「群萌」の持っている意義は大きいものがある。

親鸞は「群萌」に「ムラカル、キサス」（『教行信証』証卷に二カ所）、また、「ムラカリ、キサス」（『教行信証』化身土巻）と左訓を振られてゐるが、ここでまず、「群萌」の語の持っている意味について尋ねてみよう。

「群」には「ムラガリ集ること。羊は柔順にてムレをなすより羊をかく、君は音符。ムレ、トモ、トモガラ、朋輩、クミ、会衆、同門ノ友」、また、「萌」には「草芽ぐむこと故にヤ冠。ヤザス、モユ、芽ヲ出ス、メザス、始マル、モヤス、キザシ、オコリ、ハジメ」、また、「群萌」には「仏道に入るべき機ある衆生」という意味がある（以上『大・字典』）。

ここで注目されるのは、「群」の語に、「トモ・トモガラ・同門ノ友」という意味が含まれていることである。さらに、「群萌」が「仏道に入るべき機」としての存在であるという点とである。

因に、「機」には、「微・関・宜」の三義があると教示されるように（註五）、仏教に相応すべく、永い間その機会を待ち望んでいる存在を意味する言葉である。

このような意味を内包する「群萌」の自覚ゆえ、親鸞は数多く「われら」という表現で語ってくる。その表現は同一地平の大地に立脚している親鸞を想起させるものがある。

具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩はみをわづらはす、悩はこゝろをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころしほふるものなり。これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。（中略）れうし・あき人さま／＼のものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり（唯信妙文意、傍点筆者）、

という言葉には、「具縛の凡愚屠沽の下類」として存在している親鸞の徹底した自覚が表現されている。ここで示される「われら」は、まさに、殺生せずには生活の糧を失う「りようし」であり、妄語の中に生きること余儀なくされている「あき人」などの「下類」である。このような人々を「われら」として、親鸞は共に往生浄土の道を歩まれたと言えよう。このように「われら」という言葉には人間の実存在を凝視し、共感し、共生している響きを感じさせる。

「具縛の凡愚屠沽の下類」を「われら」としたその歩みの中で、親鸞は「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の教に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」（『教行信証』証卷）、と記されるように「大乘正定聚」の一人として「真実証」の確かな領きを得たに相違ない。また、「よく一念喜愛の心を発すれば、煩

悩を断ぜずして涅槃を得るなり。凡聖、逆誘、ひとしく回入すれば、衆水、海に入りて一味なるがとし」(『教行信』と詠われたように、煩惱具足の身のままに涅槃分を得るといふ、本願力廻向成就の念仏の領きを「ゐなかのひと」)(『文意』)

具体的生活の中で確認されていたと言える。

その「真実証」の自覚は、また「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲」(『教行信』)と示されてくる、第九の益、すなわち、「常行大悲」として領解されてくるのである。

故に、「煩惱成就の凡夫」と領かれることは決して、自己の生き方、在り方を肯定的に領解されるものではなく、「生死罪濁の群萌」としての悲しき存在として領かれてくるものである。しかし、そのような自己中心的存在として自覚されるところにこそ、如来の大悲の用きが感受され、業縁のままに生きていく、そのままだが、本願念仏の生活者として展開されてくるものであると領解されてくるのである。

第三章 同朋同行の信仰の意味

聖人は御同朋・御同行とこそ、かしづきておほせられけり
(『御文』第
「帖第一」通)

と蓮如は親鸞の同朋に対する姿勢を伝えているが、この章では、第一章・第二章をふまえて、親鸞の同朋・同行観、ならびに仏弟子の在り方を中心に論じてみたい。

第一節 同朋と同行

「同朋」という語は、親鸞においては御消息に三回使用されているだけであるが、重要な意味を持っていると思う。まず語句の意味から尋ねてみよう。

朋。㊶とも。㊷友だち。㊸あひ弟子。同師同門の間柄。㊹くみ。なかま。つれ。㊺たぐい。朋比也類也。㊻むれる。むらかる。㊼対のもの。組のもの。㊽たから。㊾組合。㊿神鳥の一。㊽姓。

朋友。㊶とも。ともだち。相弟子。くみのもの。朋は同師同門のとも、友は同志のとも(『大義和辞典』)。

このように「朋」には「同師同門のとも」という意味があることに注目しなければならない。このことを考えれば、「同門」に関しては「専修念仏門」の意味で語り、また、「同師」に関しては、生涯変ることなく法然を師と仰ぎ続けたことから窺い知ることができるよう、(「法然」を指していると言える。

故に、親鸞においては、(「法然を師と仰ぎ、同じく専修念仏に生きる」ともがら)という意味で、「同朋」と呼んでいたと言えよう。なお、関東教団にあっては、同師に関しては、親鸞を指していたと思われる。

次に、「同行」という語は御消息に四回使用され、また、『教行信証』に二回引文されているだけであるが、重要な意味があると思う。

同行。㊶同一時に存在すること。㊷心を同じくして、と

もに仏道を修める者。道を同じくして法を求める友。③真宗では門徒・信徒をさして同行とよぶ。『歎異抄』で、親鸞は門弟を御同行・御同朋とよぶ。④信仰を同じくする者（『仏教語大辞典』）。

このような語句の意味や御消息の例を考え合わせると、親鸞の念頭にあった「同行」とは、へ同じく念仏申し、往生浄土の道を歩まんとするともがら」という意味として頷くことができるであろう。

では「同朋・同行」という言葉から何を教えられ、聞きとることができるのであろうか。

親鸞は『教行信証』証巻で『論註』を引文され、

かの安楽国土は、これ阿弥陀如来正覚浄華の化生するところにあらざるることなし。同一に念仏して別の道なきが故に遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり。いづくんぞ思議すべきや、

と記している。ひとたび本願念仏の道に立脚すれば、一切の有情を兄弟として頷かれ、共に念仏申し往生浄土の道を歩むものとなると頷解される。

また『歎異抄』第五条には、「一。親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり」と語っているが、ここには親鸞の同朋観が端的に示されている。

「一切の有情」は本来、無量寿のいのちとして生きているのであり、その無量寿のいのちに帰することにより、「一切の有

情」を「御同朋御同行」と頷解されてくると言える。「一切の有情」が同じく無量寿のいのちとして生きていることに目覚めるのである。

しらざるときいのちも阿弥陀の御いのちなりけれども、いとけなきときはしらず、すこしこざしく自力になりて、わがいのちとおもひたらんおり、善知識もとの阿弥陀のいのちへ帰せよとをしふるをきゝて帰命無量寿覚しつれば、わがいのちすなはち無量寿なりと信するなり、

という『安心決定鈔』の言葉を聞く時、「わがいのち」から「無量寿のいのち」へ帰し、その「無量寿のいのち」を帰依処として生きんとする念仏者の相を知らされてくる。

次に『歎異抄』第六条には「親鸞は弟子一人ももたずさふらう」と語られ、専修念仏のともがらにあつては、弟子の自覚こそあれ、師の立場に立つことは一切ないことを断言されている。親鸞の自覚は凡夫の自覚に徹しているのである。

「凡夫」というのは、無明煩惱われらがみにみち／＼で、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず（『一念多念文意』）

という凡夫の自覚に立脚する時、「御同朋御同行」として頷解されてくると言える。

さらに、和国の教主と仰がれた聖徳太子の「彼は、則我非、我是、則彼非。我必非^{ナラズ}聖、彼必非^{ハナラズ}愚、共是^{ニハナラズ}凡夫^{ニハナラズ}耳」という「十七条憲法」に示されるように、「共是凡夫耳」との頷

きを「御同朋御同行」には内包していると言えるのである。

第二節 同行の根源的意味

前節で「同行」は「同じく念仏申し、往生浄土の道を歩まんとするともがら」の意味として領解したのであるが、この「念仏申す」ということは本願力廻向成就の事実を示すものであり、新しい主体の誕生という意味がある。さらに自利利他を円満具足する大行という意味がある。「同行」の持っている本来の意味を考えると、「へともがら」ということよりも「行を同じくする」ということに力点があると窺われる。故に、この節では親鸞の「行」の領解を尋ねることにより、「同行」の持っている根源的意味を考察したいと思う。

親鸞は『教行信証』行巻において、「謹按^{チヌヘ}「往相廻向^{キョウキョウ}」有^{アル}大行^{ダイギョウ}」有^{アル}大信^{ダイシン}「大行者^{ダイギョウシャ}則^{スな}称^{ナヅケル}「無碍光如来名^{ムガイクウニライナ}」と領解されている。ここには明瞭に「大行」は「称^{ナヅケル}無碍光如来名^{ムガイクウニライナ}」とおさえられている。

その「称名」には破闇満願の用きがあると示され、さらに、称名は南無阿弥陀仏とおさえられている。

次に、親鸞は「按^{キヌ}往相廻向^{キョウキョウ}有大行^{ダイギョウ}有大信^{ダイシン}」と記されているのであるが、この行信の関係を曾我量深は、

行は背景である。歴史的背景である。行は歴史的現実である。歴史的現行であると了解すべきである。されば信なるものは行を信するのではない、——即ち行の外にあって行を信するのではなく、大なる行の歴史の流れの中にあって、

歴史の流れに随ひ、歴史に随順するところに疑蓋無雜の信は成立する。之を他力廻向の信心といふのである。行と信と二つ対立して考へてはならぬ。信は行の大なる流れの中にある。行は現行であるから久遠の昔より現行として現在に流れ来つてゐる。その行の中にこそ信が成立し、現れて来るのである。（中略）この所行と能信と一体不離なところをさして、名づけて行信といふのである。^{註六}

と領解されている。まことに意味深い言葉だと領かれてくる。南無阿弥陀仏の伝統の中に自己を見い出されるところに新しい主体の誕生がある。南無阿弥陀仏が南無阿弥陀仏を生み出していくところに歴史的現行の意味がある。歴史的現行と成るところに如来廻向成就の事実がある。ここに、南無阿弥陀仏の歴史への参与が救済と成り得る根拠があるのである。彼も南無阿弥陀仏、我も南無阿弥陀仏、同じく南無阿弥陀仏ゆえに「同行」と言えるのである。そこには、人智を超越した「感応道交^{キョウオウダウキョウ}」の世界が展開されてくるのであり、それはまさに「去・来・現仏、仏仏相念^{ブツブツサウネン}」（^{無礙光}）と語られてくる世界であると言わねばならぬ。^{註七}

「如来は我なり」・「如来我となりて我を救ひ給ふ」・「如来我」となるとは法蔵菩薩降誕のことなり^{註八}という、曾我量深の言葉に依るならば、「仏仏相念^{ブツブツサウネン}」とは「法蔵菩薩」の魂と魂との「感応道交^{キョウオウダウキョウ}」を意味するものであり、そこに「同行」と言われるゆえんがあると言える。

このような意味を考えると、「信心の行者」^{（歎異抄）}（第七条）、「本願

の行者」(『金剛心行人』(証『教行信』)と表現される「行者・行人」(念文意)には、まさに親鸞が「まことの信心のひとをば諸仏

とひとしとまふすなり。また補処の弥勒とおなじともまふすなり」(『未燈抄』(第七通))とか、「浄土の真実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせられたまへ」(『未燈抄』(第七通))と語るところの意味内容を持っていると窺われる。

故に、「同行」は本願念仏の「行者」と「行者」の「感應道交」の世界を表現しているものであると領解されてくるのである。

第三節 同朋同行の信仰的主体としての眞の仏弟子

親鸞は「つねの御持言」として「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」と語り(『改邪』)、また、「無戒名字の比丘」(『三帖』)と記しているのであるが、仏弟子についていかに領解されていたのであろうか。

親鸞は眞の仏弟子について、

眞仏弟子と言うは、眞の言は偽に對し、仮に對するなり、弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきが故に、眞仏弟子と曰う(証『教行信』、信巻)。

と領解されている。第一章に論じてきたように、親鸞は法然との出遇いに依つて、本願念仏に生きんものとして仏道を歩み始

めたのであるが、その歩みが眞の仏弟子としての歩みであるという確かな領きがあったと窺われる。

しかしながら、仮について、「仮と言うは、すなわちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」(証『教行信』、信巻)と記し、また、偽について、「偽と言うは、すなわち六十二見、九十五種の邪道これなり」(証『教行信』、信巻)と記されているように、親鸞に領解された眞の仏弟子とは、実は自らを眞の仏弟子と領くというよりも、自己自身を偽偽なる仏弟子として自覚される仏弟子を指すと言える。

その自覚が凡愚の自身として表現されるのである。本多弘之は『凡夫』という表白は、愚痴であり愚禿たる自己、絶対的存在たりえない自己、むしろ不完全にして一寸先も分からぬ自己をもつて、全人類の救済の事実の証明となることであらう。』(註九)と語られるように、凡愚の自覚のところにこそ、救済は成就されると言える。このように、これまで考察してきた、「御同朋御同行」の領きは、凡愚の自身として自覚されることに依つて生まれてくるのである。

「故法然聖人は『浄土宗のひとは愚者になりて往生す』と候しことを、たしかにうけたまはり候」(『未燈抄』(第六通))と親鸞は最後の御消息の中で語っておられるように、自ら愚禿と名告った親鸞の愚者としての自覚は、また、師法然の自覚でもあった。

法然、示寂の二日前に口述されたと伝えられる『一枚起請文』には

念仏を信ぜむ人は、たとひ一代の法をよくく学すとも、

一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すべし、

と記されている。また「十惡の法然房」(和語燈錄)や、「愚痴の法然房」(和語燈錄)と自ら語っておられたことからしても、この愚の自覚は専修念仏に生きた法然の生涯において、一貫した自覚であったと言わねばならない。

この愚の自覚は、親鸞が七祖の一人として崇められた源信、あるいは『末法燈明記』の作者最澄などにも、その一端が窺われる。すなわち、最澄は「愚中極愚・狂中極狂・慶禿有情・底下最澄」(文類)と表白し、源信は「如予頑魯之者」(往生要集)として自覚されている。このように、愚の自覚は、最澄・源信・法然・親鸞と叡山に伝統された自覚であったとも言える。しかし、それは単に叡山の伝統というよりも、浄土門の伝統と言ったほうが適切であろう。前節で南無阿弥陀仏の伝統を記したのであるが、それは同時に、愚の自覚の伝統を意味するのである。「まさにしるべし、聖道門の修行は、智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚痴に返りて極楽にむまると」(和語燈錄)と法然が語るように、浄土門に帰することに依って生まれてくることが、愚の自覚である。

しかるに、親鸞の愚の自覚は、自ら愚禿と名告ったように徹底した自覚であり、それは「悲歎」として表白されてくる。愚の自覚は本願の照射による自身の凡愚性・罪惡性の自覚である。その自らの罪惡性が凝視されるところに「悲歎」として表現さ

れる根源がある。

故に、その「悲歎」は如来と共に現実存在している念仏者の深奥より表出された言葉だと言えよう。「悲歎」は同時に如来の讃嘆である。「悲歎」は本願に帰し、そこに安住し、立脚していることの謝念の心であり、慶喜の心であり、悲喜交流の「純粹感情」註十の表白なのである。

親鸞はかくなる自覚ゆえに、「誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまさることを、恥ずべし、傷むべし、と」(教行信、証信卷)と表白される。また、次の「愚禿悲歎述懐」によって、親鸞の透徹した自覚を知らされる。

浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身に

清浄の心もさらになし

外儀のすがたはひとごと

賢善精進現ぜしむ

貪瞋邪偽おほきゆへ

奸詐もはし身にみてり

悪性さらにやめがたし

こゝろは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆへに

虚仮の行とぞなづけたる

無慚無愧のこの身に

まことのこころはなけれども

弥陀の廻向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ^(三帖)
^(和發)

このように真の仏弟子は「無慚無愧」なる存在として自覚されるのであり、その真の仏弟子において始めて語られるのが、「御同朋御同行」という言葉であると言わねばならない。

結 総括と今後の課題

関係的存在の自覚は救済を意味するものである。その関係的存在を、真宗では「御同朋御同行」という表現で語ってきた伝統がある。

故にこの論文では親鸞における、「同朋・同行」の概念の成立、深化を通して関係的存在としての自己を明らかにしたかったのである。

まず、「同朋・同行」という概念が成立する根拠を廻心を中心に考察した。その廻心において、「弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」^(歌異抄)^(後序)と語られる、「一人」の自覚が生まれる。その「一人」は「そくばくの業をもちける身」^(歌異抄)^(後序)すなわち、「煩惱具足の凡夫」^(歌異抄)^(後序)として自覚されるのである。故に、「一人」の誕生がそのまま、ともに「煩惱具足の凡夫」としての「われら」の世界を開示すると領解されるのである。

次に、同行の根源的意味を尋ね、さらに、「同朋・同行」の

信仰的主体としての真の仏弟子を考察することによって、関係的存在の自覚の成立根拠を明らかにすることを試みた。

「御同朋御同行」は凡愚なる自己の懺悔の信仰表白であって、「御」の字をもつて表現されるのは、単に、尊敬や謙譲の意味ではなく、真の仏弟子において始めて語られる言葉であると領解されるのである。凡愚なる「一人」の自覚が同時に「御同朋御同行」の自覚であると領解することができた。

今後、さらに、「同朋・同行」の信仰的意味を『教行信証』を中心に学ぶことによって、教学的に深めていきたいと願っている。

註

- 註一 廣瀬 果著『真宗教済論』（法蔵館 昭和五十七年）四二―四七頁。
註二 松原祐善著『親鸞と末法思想』（法蔵館 昭和五十一年）一六七頁。
註三 蓬萊祖運著『新仏教史観の開闢』（為法館 昭和三十五年）七八頁。
註四 松原祐善著『真宗僧伽論』『教化研究』第九〇号（真宗大谷派宗務所 昭和五十六年）四一頁。
註五 「法華玄義」『大正大藏經』三十三卷七四六頁c―七四七頁。
註六 曾我益深述『歌異抄略記』『曾我益深選集』第六卷（彌生書房 昭和五十一年）五九―六〇頁。
註七 曾我益深述『感応道交』『曾我益深選集』第十一卷（彌生書房 昭和四十七年）七六頁。
註八 曾我益深著『地上の救主』『曾我益深選集』第二卷（彌生書房 昭和四十九年）四〇八頁。
註九 本多弘之著『親鸞の救済観』（文栄堂 昭和五十年）三九頁。
註十 曾我益深述『感応道交』『曾我益深選集』第十一卷（彌生書房 昭和四十七年）九三―九四頁。

記

論文の中では宗祖をはじめ、諸先達の方々の敬称は略させていだいた。なお、引用にあたっては、原則として、漢字は新字に改め、振仮名、左訓等は省略した。

(昭和五十八年三月二十三日)

原稿募集

『親鸞教学』では真宗学のさらなる展開と充実のために、広く原稿を募集することにいたしました。親鸞教学に深い関心を寄せられる方々の力のこもった論文の御応募を期待いたします。

一、枚数は、二百字詰原稿用紙六十枚程度です。

一、採否ならびに掲載の時期は編集会議において決定します。

尚、漢文の引用は原則として書き下し文にしてください。